

“Foi lá para o pé de jaca”: Apropriação da memória social pelas crianças negras rurais

“It was around the jackfruit tree”: Social memory appropriation by black rural children

Beatriz Corsino Pérez *

Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil (beatrizcorsino@id.uff.br)

Amanda Thuns Biazzi 

Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil (amandabiazzi@id.uff.br)

*Autora para correspondência.

Recebido: 30-junio-2022

Aceito: 31-outubre-2022

Publicado: 25-noviembre-2022

Citação sugerida: Pérez, B. C. & Biazzi, A. T. (2022). “Foi lá para o pé de jaca”: Apropriação da memória social pelas crianças negras rurais. *Psicoperspectivas*, 21(3). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol21-issue3-fulltext-2717>

RESUMO

A transmissão intergeracional exerce um papel importante nas comunidades negras rurais para a manutenção das memórias sociais, dos saberes e das tradições que caracterizam suas relações com o território étnico-racial. Este artigo busca analisar as narrativas dos moradores mais velhos da comunidade de Cafuringa, no município de Campos dos Goytacazes (RJ, Brasil), assim como os diálogos intergeracionais e o papel das crianças na preservação da memória social. Para tal fim, discutimos os resultados de uma atividade de extensão, na qual foram realizadas entrevistas semiestruturadas com nove moradores da comunidade, assim como oficinas com cerca de trinta crianças e jovens. Notamos que diversas lendas foram contadas pelos mais velhos, que têm ligação com as tradições afro-brasileiras presentes na história da comunidade. Já as crianças demonstraram apropriação e atualização destas narrativas pelas conversas entre si, brincadeiras e desenhos. Observamos, a partir disto, a relação específica que a comunidade estabelece com seu território, os conflitos entre os valores do presente com as lembranças do passado, e o papel ativo que as crianças exercem para a manutenção da memória social.

Palavras chave: comunidades negras rurais, infância, memória social, transmissão intergeracional

ABSTRACT

Intergenerational transmission plays an important role in the maintenance of social memory of black rural communities, in the transmission of knowledge and tradition that characterize its relation with the ethnic and racial territory. This paper intends to analyze narratives of older habitants of the Cafuringa community, in the city of Campo dos Goytacazes (RJ, Brasil), as well as analyze the intergenerational dialogues that exists and the role of children in the preservation of social memory. To that end, we will discuss the results of an extension activity, in which were realized semi-structured interviews with nine habitants of the community, as well as workshops with around thirty children and young people. We observed that several legends were told by the older habitants, legends that are related to the Afro-Brazilian traditions that are present in the history of the community. The children, in their turn, demonstrated appropriation and the ability to update these narratives, something we observed in their conversations, games and drawings. We observed, from these points, the specific relation that the community established with its territory, the conflicts between the values of the present with the memories of the past, as well as the active role that the children exercise in the maintenance of social memory.

Keywords: black rural communities, childhood, intergenerational transmission, social memory

Financiamento: Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Pró-Reitoria de Extensão Universidade Federal Fluminense (PROEX-UFF).

Conflitos de interesse: As pessoas autoras declaram que não há conflitos de interesse.



Publicado bajo [Creative Commons Attribution International 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Neste artigo analisamos a transmissão intergeracional de narrativas sobre o território e o papel das crianças na preservação da memória social, a partir de um projeto de extensão realizado com crianças e jovens moradores da comunidade negra rural de Cafuringa, em Campos dos Goytacazes (RJ, Brasil). Tomando como referência os trabalhos de Halbwachs (1990) e Pollak (1989; 1992), consideramos a memória como um fenômeno construído coletivamente que está propenso a mudanças e transformações.

Entramos em contato com a comunidade em 2017, a partir da parceria com a Comissão Pastoral da Terra que já desenvolvia trabalhos e projetos no local. Ao estabelecermos diálogos com os moradores, observamos a demanda de trabalhar com crianças e jovens a valorização do território, das memórias locais na tentativa de ampliação da participação em busca da conquista de direitos. Por isso, iniciamos em 2018 o projeto de extensão "Infância e juventude do campo: diálogo de saberes, memória e participação social" pelo Núcleo de Pesquisa sobre Infâncias, Juventudes e Políticas Públicas (NIJUP), coordenado pela primeira autora deste artigo e com a participação de estudantes bolsistas e voluntários.

Entre os anos de 2018 e 2019, foram realizadas oficinas com crianças e jovens e entrevistas semiestruturadas com adultos e idosos. Nesse processo, crianças e jovens entraram em contato com as narrativas e lendas locais, conhecendo mais sobre a sua própria história e do território onde habitam. Embora muitas lendas estivessem presentes no imaginário da comunidade, algumas crianças pequenas desconheciam essas histórias e, através do projeto, puderam refletir sobre elas, brincar, desenhar, e até reinventá-las adicionando novos elementos à narrativa. Algumas histórias eram mantidas em segredo pelos adultos, pois diziam não gostar de lembrar das "coisas mal-assombradas" que aconteciam antigamente na comunidade.

Todos os moradores de Cafuringa são negros e possuem laços familiares, estando presente no território há muitas gerações (Pérez & Souza, 2021). Eles enfrentam diversas dificuldades em seu cotidiano devido à precariedade das condições de vida, de transporte e à ausência de políticas públicas, uma vez que a única instituição presente no território é uma igreja evangélica. Além disso, os moradores vivenciam conflitos com o haras vizinho à comunidade que impediu a passagem dos moradores por um caminho que dava acesso à estrada principal e instalou cercas elétricas. Em outro artigo (Pérez, 2020), desenvolvemos como as formas das crianças se relacionarem com o território, pelas brincadeiras e circulação livre entre as casas, entram em conflito com a fazenda e o haras, que fazem fronteira com a comunidade. Diferentemente do uso que as crianças fazem, ambos consideram a terra como um negócio e defendem o seu uso privado, bem como animais e as plantas são vistos como mercadorias, uma lógica que destoa dos laços afetivos e lúdicos que as crianças têm com esses elementos naturais.

Diante dessa situação, a possibilidade de Cafuringa ser reconhecida como um quilombo pode significar ampliação de direitos e de políticas públicas específicas voltada para os povos quilombolas e tradicionais, além da posse da terra. A discussão sobre o reconhecimento legal como quilombola divide os moradores, pois alguns relacionam essa identidade étnica à prática de religiões afro-brasileiras que se chocam com a religião evangélica, predominante no local. Para entrar com o processo de titulação, é necessário requerer a auto identificação de seus moradores e o reconhecimento de uma história de opressão e sofrimento, assim como de luta e de resistência de seus antepassados.

Um dos aspectos para que uma comunidade negra possa ser compreendida como um quilombo reside na existência de uma identidade étnica comum, sendo esta coletiva e orientada pelo passado. Conforme esses grupos passam a buscar as razões históricas das suas condições de vida nos lugares que habitam, começam a desenvolver um sentimento de pertencimento, podendo ser transformado em estratégias e descobertas de caminhos para superação das dificuldades (Amoras, 2018). Dessa forma, buscamos no projeto de extensão que crianças e jovens conhecessem a sua própria história, seja para reivindicar a titulação como quilombolas, seja para fortalecer os laços de pertencimento com o território.

Os moradores mais velhos de Cafuringa possuem pouca escolarização e domínio da linguagem escrita, é a oralidade que marca a transmissão e a expressão da cultura local. Importante explicitar que a tardia defesa da educação como direito universal no Brasil -somente a partir da Constituição de 1988 e a

necessidade de trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar para contribuírem com a renda familiar-impactaram historicamente o acesso de crianças negras que vivem nas áreas rurais às escolas, o que também observamos em Cafuringa. Além disso, a oralidade está relacionada à transmissão do conhecimento dos povos africanos em que há uma ligação forte entre o conhecimento e a palavra. "Lá onde não existe a língua escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é" (Bâ, 2010, p.168).

Assim, a tradição oral não se limita às lendas, histórias e mitos, mas ao conhecimento total, o espiritual e o material não estão dissociados (Bâ, 2010). A transmissão de saberes sobre e da comunidade se dá também através dos brinquedos feitos artesanalmente, como os caminhões de madeira, e das brincadeiras compartilhadas que promovem uma ampla circulação pelas ruas, casas e quintais, além do conhecimento do ofício dos pais e do trabalho na lavoura (Pérez & Souza, 2022). Dessa maneira, as crianças aprendem sobre a sua história em práticas culturais amparadas pela memória social e expressas em narrativas orais e experiências com o território (Souza, 2015).

A oralidade traz um caráter específico da vivência e do testemunho, unindo o passado ao tempo presente. Trata-se do passado, pois as narrativas contam sobre um tempo que cronologicamente está distante, e corresponde ao presente, uma vez que são reconstruídas e, como numa brincadeira de telefone sem fio, recebem novos elementos e detalhes antes impossíveis de revelar, resgatando as memórias subterrâneas e as ligando em uma grande trama de narrativas tecendo a cultura popular local (Pollak, 1989). Neste sentido, são os conhecimentos, as lendas e os mitos transmitidos oralmente que compõem a memória coletiva de uma comunidade negra rural, fazendo com que os moradores se enraízem no território. "A identidade cultural de uma determinada comunidade evoca a história e a cultura compartilhadas no passado, associadas a um território que lhes seja simbólico e social" (Costa & Fonseca, 2019, p.16). Assim, os diálogos intergeracionais contribuem para a extensão dessa memória, o que faz com que a morte das pessoas mais velhas represente uma perda também da história e da cultura local.

Valentim e Trindade (2011) investigaram o impacto da modernidade na memória e na transmissão intergeracional em sete comunidades quilombolas da região do Sapê, localizada ao norte do Espírito Santo. As autoras apontaram que a globalização chega às comunidades tradicionais antes mesmo de políticas públicas de acesso aos direitos básicos, provocando o apagamento do patrimônio imaterial dessas comunidades. Com o barateamento dos aparelhos celulares e planos de dados móveis, a internet alcança a zona rural propiciando maiores possibilidades de comunicação em informação, mas sem que políticas educacionais acompanhem esse avanço de forma a ensinar sobre os possíveis benefícios e malefícios de seu uso (Santos & Paulo, 2018).

Castro (2013) avalia que os processos de globalização tornam difícil o posicionamento de um indivíduo ou um coletivo no âmbito social, tornando as memórias coletivas dispersas e fragmentadas, posto que as bases comuns se tornam relativizadas pela sociedade de consumo. A ausência de narrativas sobre o local e o passado promove um esvaecimento da memória social; o que, por sua vez, pode levar a um enfraquecimento do sentimento de pertencimento do indivíduo à sua comunidade (Pollak, 1989). Em Cafuringa, observamos que muitos elementos da história da comunidade se perderam. Os moradores dizem que aquela terra sempre pertenceu aos seus antepassados e que há uma escritura que comprova isso, entretanto, não sabem como seus familiares foram parar ali.

A dificuldade em registrar a história dos povos negros e subalternos e a inadmissão da classe dominante de sua existência pode provocar o silenciamento da memória daquele grupo social. Segundo Almeida (2019) uma das formas de operar o racismo é a destruição das culturas e dos corpos com ela identificados para promover a sua domesticação. Assim, o racismo enquadra o grupo discriminado numa versão de humanidade que possa ser controlada, extirpando a sua cultura ou considerando-a como exótica, ao inseri-la no sistema capitalista como uma mercadoria (Almeida, 2019).

No racismo estrutural, as estruturas oficiais agem para privilegiar os sujeitos brancos, colocando os grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes (Kilomba, 2019). Mas,

como aponta Pollak (1989), a memória sempre está em disputa, e é através da transmissão oral que o silenciamento de um povo não se iguala ao seu apagamento. Nesse sentido, a intervenção psicossocial expressa um compromisso ético e político com a ruptura de estruturas de dominação, de servidão e de manutenção das desigualdades.

Apesar de a história oficial e os documentos de registro não transmitirem as marcas e feitos de um grupo ou comunidade, o cotidiano ato de avós contarem histórias aos netos carrega a potência da mudança. Dessa forma, entendemos as narrativas intergeracionais como ferramentas importantes para a manutenção da memória das comunidades negras rurais, pois não dependem e muito menos se curvam às imposições dos registros oficiais. Oliveira (2011) salienta a importância do encontro entre avós e netos, entre gerações invisibilizadas como uma forma de resistência às opressões e como um meio de transformação mútua. Atualmente, a agência de velhos, assim como a de crianças e jovens, sofre com a invisibilização e opressão social, pois são tratados como se não pertencessem ao presente. "Neste imaginário prevalecente, o velho foi banido (porque visto como aquele que já foi) e a criança ainda não foi incorporada (porque tida como alguém que ainda não é)" (Oliveira, 2011, p. 30).

As teorias do desenvolvimento, elaboradas na Modernidade, criaram um sentido de infância como um vir a ser, em que as crianças deveriam superar a irracionalidade, a instabilidade e a imaturidade para se tornarem adultas. Castro (2021) atenta que o desenvolvimentismo tem servido para manter a crença em um único tipo de humanidade, a ser alcançada universalmente, baseada na racionalidade instrumental que tomou como referência o homem europeu. A agenda descolonial dos estudos da infância nos leva a "interrogar sobre outras possibilidades de se teorizar a infância, e consequentemente, de desenredá-la da linearidade unívoca do desenvolvimento" (Castro, 2021, p.48).

Ao trabalharmos com crianças negras de uma comunidade rural, buscamos enxergá-las a partir de suas possibilidades de criação e ação no tempo presente, objetivando compreender os seus modos de vida, que foram considerados como "outros" em contraposição ao modelo branco, europeu, urbano. Como bem afirmam Couto e Borges (2018, p.84) as diferenças entre a criança e um adulto ou entre a roça e a cidade, não devem ser assumidas a priori, mas "devem ser demonstradas analiticamente, a partir de uma interlocução autêntica entre as partes".

Entendemos que a transmissão de experiências através das gerações carrega o sentido que uma comunidade dá à sua cultura e ao seu passado, fazendo a manutenção da memória social. Quando esse fluxo se interrompe é porque a memória comum e a tradição, ou seja, os símbolos, os sentidos e os costumes, que garantiam a existência de uma experiência coletiva ligada ao trabalho e ao tempo partilhados, já não existem mais. Segundo Benjamin (1994), o ancião perde a sua função como depositário privilegiado do passado, que possui uma experiência a ser transmitida aos mais jovens, e se torna um velho, com um discurso inútil, incapaz de se adaptar ao ritmo das mudanças que a vida imprime. A distância entre as gerações faz com que o indivíduo pareça isolado, desorientado, desaconselhado, pois as memórias e as tradições comuns já não fazem parte da sua vida.

A pobreza de experiência e da capacidade de narrar cria uma nova forma de barbárie que se refere a começar sempre de novo (Benjamin, 1994). Vivemos um excesso de acontecimentos e transformações e temos dificuldade de criar um princípio de inteligibilidade para o tempo presente. Não temos mais a certeza de que as transformações sociais irão conduzir a um futuro melhor. Assim, o futuro passou a ser visto como um risco, "uma ameaça da qual nós fomos os iniciadores e da qual nós devemos reconhecer, hoje, na falta de ontem, como os responsáveis" (Hartog, 2006, p.273).

Para Hartog (2002), vivemos um "presentismo" que, longe de ser uniforme e unívoco, é vivido de forma bem diferente segundo o lugar em que o indivíduo ocupa na sociedade. Para alguns, o tempo da globalização é fluido e acelerado, possui uma mobilidade que valoriza e é valorizante e, para outros, os mais pobres, o tempo é precário, o presente aparece em plena desaceleração, sem passado e sem verdadeiramente um futuro, pois este não se encontra mais em aberto. Para superarmos o presentismo, Santos (1997), a partir da obra de Benjamin, afirma ser necessário retornar ao passado não como fatalismo, mas reinventá-lo como negatividade, a partir da raiva e do inconformismo. O passado visto

como perda irreparável, produto de iniciativas humanas, que puderam escolher entre alternativas e optaram por gerar opressão e sofrimento. A partir disso, colocar "interrogações poderosas" que podem ser traduzidas em imagens desestabilizadoras, capazes de provocar espanto e indignação.

De outra forma, Martín-Baró (2017) também afirma ser importante recuperar a memória do passado, pessoal e coletivo, e não somente projetar novos futuros. A descoberta de elementos do passado que foram eficazes para defender os interesses das classes oprimidas são importantes para a emancipação dos povos latinoamericanos, uma vez que ainda podem ser úteis para a luta atual. Assim, os povos precisam de uma "memória histórica para rastrear os dinamismos de sua história, para saber onde buscar as causas de sua opressão secular e de sua situação presente" (Martín-Baró, 2017, p. 198). Para o autor, não há identidade comunitária, sem o conhecimento de sua origem. A organização popular, por sua vez, depende da consciência de uma comunidade de interesses entre os membros das classes oprimidas, pois a imutabilidade do mundo se deve em parte à divisão e ao isolamento individualista. O sentimento de identidade individual e coletiva é constituído pela memória, uma vez que ela confere o "sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si" (Pollak, 1992, p. 205).

Concordamos também com Oliveira (2011) quando considera a importância do passado ser incorporado ao presente para que os sujeitos possam vislumbrar outras possibilidades, pois não há movimento de transformação de futuro sem uma sólida base dos saberes e experiências do passado. Assim, as lembranças da geração anterior são evocadas de forma a fornecer orientação, elementos da cultura, tradição e conselhos para aqueles das gerações mais novas. Mas este diálogo não é verticalizado, apenas repassado dos mais velhos aos mais novos. Existe uma relação de interdependência e reciprocidade entre as gerações (Nascimento, 2018).

Como nos lembra Bosi (2003), a memória não é trazida de forma "pura", mas as lembranças do passado são evocadas a serviço do presente no qual é narrada. Esse retorno da memória não se dá de forma passiva: tem a capacidade de influenciar neste tempo também, trazendo reflexão e transformação para o momento vivido no presente. Partindo dessa perspectiva, no projeto de extensão, buscamos possibilitar o encontro das memórias dos mais velhos de Cafuringa com as crianças, investigar de que forma elas se apropriam dessas narrativas e quais efeitos produzem nas relações que as gerações mais novas estabelecem com o território.

Método

Neste artigo, relatamos a experiência de um projeto de extensão, que compõe o tripé da universidade pública brasileira: a pesquisa, o ensino e a extensão. A escolha metodológica da intervenção psicossocial tem como princípio promover a participação e a transformação social, através de um compromisso ético, estético e político com os sujeitos participantes. Entendemos que o contrato com a comunidade está em constante análise, podendo ser revisto a cada momento (Machado, 2004). Durante o trabalho de campo, há uma troca entre os participantes, que faz com que, simultaneamente, o grupo de extensão modifique o contexto no qual ele está inserido e também seja modificado por ele. Os deslocamentos mentais podem ser compreendidos como um afetamento pelo novo, por aquilo que lhe é diferente, pelas situações vividas e pelas falas dos entrevistados, que produzem novos questionamentos à equipe extensionista.

Nos encontros em Cafuringa, foram produzidos afetos que permitiram os moradores saírem do silenciamento (Costa et al., 2020) e também criarem caminhos possíveis para enfrentar o sofrimento e as dificuldades vividas, ampliando a potência política. Como também observaram Costa e coautores (2020, p. 637), "no grupo, os afetos provocados pela dinâmica das relações sociais e pelas situações surgidas no cotidiano da intervenção, tornam-se o ponto nodal a ser trabalhado". Além disso, a incursão no campo permite ver contradições e incoerências da teoria que orienta as ações e o que há de específico naquele grupo estudado cuja produção de um conhecimento abstrato e universalizante não consegue explicar.

Participantes e procedimentos de coleta de dados

A partir de idas quinzenais, realizamos observações, conversas informais, caminhadas, e oficinas com a leitura e narração de histórias, brincadeiras, produção de desenhos, pinturas, fotografias, mapas afetivos, jogos, brincadeiras, entre outras atividades. Nas oficinas, objetivamos criar espaço de expressão, produção e escuta de crianças e jovens, com idade entre dois e vinte e quatro anos. A equipe de extensão foi composta por estudantes e coordenada pela professora do curso de Psicologia.

Também foram promovidas atividades articuladas com o projeto de pesquisa "Diálogos quilombolas: uma abordagem geracional da infância" coordenados pelas professoras Beatriz Corsino Pérez (UFF) e Suzana Santos Libardi (UFAL), que envolveram as crianças da comunidade quilombola da Serra das Viúvas, localizada na zona rural do sertão do estado de Alagoas, e de Cafuringa. Buscou-se aproximar ambas as comunidades em torno da construção da identidade quilombola por meio da conexão geracional entre suas infâncias. As crianças puderam trocar mensagens por vídeos e brinquedos produzidos artesanalmente por elas. Assim, foi possível fazer com que as crianças pudessem reconhecer nas outras os modos de vida em comum e também as especificidades de cada comunidade.

Consideramos que as crianças, de seu modo, têm algo a dizer sobre si mesmas e sobre o mundo que habitam, apenas por fazerem parte dele, somente isso já justificaria a escuta desse grupo social (Pereira et al., 2018). Segundo Alderson (2005) uma das maiores dificuldades da pesquisa com crianças é infantilizá-las, percebê-las ou tratá-las como imaturas, produzindo um conhecimento que apenas reforça a sua incompetência. Buscando fugir desse obstáculo, procuramos viabilizar a experiência de crianças e jovens serem pesquisadores de sua própria realidade, através de atividades de exploração do território, como a observação, reflexão e registro sobre os animais e as plantas; assim como pelo contato com as tradições e o passado de resistência da comunidade pela realização de entrevistas com os mais velhos.

O roteiro de perguntas das entrevistas foi elaborado principalmente pelas jovens mulheres que participaram do projeto com o auxílio dos membros da equipe de extensão. O roteiro semiestruturado versava sobre: dados pessoais dos entrevistados; questões relativas ao passado da comunidade; tradições, manifestações culturais e lendas; dificuldades e conflitos presenciados no território; a infância no passado e no presente. Ao realizar as entrevistas com os mais velhos, as jovens mulheres de Cafuringa questionaram, fizeram comentários, contaram suas observações e também criaram as suas próprias narrativas.

Foram entrevistados nove adultos, com idades entre 38 e 65 anos, e um jovem de 22 anos, sendo quatro homens e cinco mulheres. Estes participantes foram selecionados pelo levantamento feito pelas jovens das pessoas que há mais tempo moravam em Cafuringa ou que poderiam compartilhar seus saberes sobre a história local. Buscamos entrevistar os idosos, por serem guardiões das memórias de seus antepassados, e poderiam falar de um passado mais distante. Entretanto, durante a pesquisa, observamos que são apenas quatro pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, dos cerca de cem moradores que habitam a localidade¹. Isso se deve, segundo relato dos moradores, em parte, ao êxodo rural, pois muitas pessoas deixaram a comunidade por causa das dificuldades enfrentadas no território, e foram viver em bairros mais próximos ao centro da cidade. Outros ainda se mudaram para municípios vizinhos e para a capital atraídos pela possibilidade de emprego.

O município de Campos dos Goytacazes, localizado no Norte fluminense, tem uma população estimada de 514.643 pessoas (IBGE, 2021) e possui uma grande extensão 4.032,487 km² territorial, se configurando como o maior município do Estado do Rio de Janeiro. Campos se caracteriza por uma grande desigualdade social, pela concentração de renda principalmente no centro urbano, onde também estão presentes a maioria dos equipamentos e serviços públicos.

Cafuringa está localizada no distrito de Travessão, que segundo dados do Cadastro Único, 86% das famílias respondentes possuíam renda familiar per capita até R\$ 89.00; 7% entre R\$ 89.01 e R\$ 178.00;

¹ Cafuringa não é uma comunidade reconhecida pela prefeitura, com isso, é difícil termos dados oficiais sobre a localidade. Essa informação foi produzida a partir de um levantamento sociodemográfico produzido pelo NIJUP em 2021.

e somente 0.2% possuem rendimento per capita superior a meio salário mínimo em 2020. Dentre os casos informados, em 2020, 16% das famílias de Travessão acessam água fornecida por rede geral de distribuição, apenas 8% acessam rede coletora de esgoto ou pluvial (Prefeitura Municipal de Campos dos Goytacazes, 2020).

Esse cenário de vulnerabilidade social pode ser observado em Cafuringa, tendo efeitos na expectativa de vida local, que não é alta devido a diversos fatores: pobreza, insegurança alimentar, falta de acesso à saúde pública e trabalhos precarizados, exploratórios e com grande desgaste físico - principalmente, nas plantações de cana-de-açúcar e na produção de carvão. Esses são alguns efeitos da necropolítica adotada pelo Estado capitalista e colonialista, que tem o racismo como um de seus elementos constitutivos, e que define quais vidas importam e quais não importam (Mbembe, 2016). Há nesta política de Estado uma tentativa de apagamento das pessoas negras moradoras de áreas rurais, de silenciamento de seus costumes e tradições, uma vez que acaba provocando a expulsão de suas terras e até mesmo a morte evitável e prematura.

Aspectos éticos

O projeto de extensão "Infância e Juventude do Campo: diálogo de saberes, memória e participação social" foi submetido ao Sistema de Informação e Gestão de Projetos, avaliado e aprovado pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense (UFF). Os participantes foram devidamente informados, consentiram participar voluntariamente, e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). As crianças também foram devidamente informadas e assentiram participar do projeto de extensão, assim como obtivemos a autorização dos adultos responsáveis. Os documentos e dados do projeto estão arquivados, sob a responsabilidade da coordenadora. Os nomes de todos participantes citados neste artigo foram alterados para preservar as identidades dos envolvidos.

Análise dos dados

As entrevistas foram gravadas em áudio, transcritas e analisadas pelos membros da equipe de extensão de forma a construir temas representativos das falas dos entrevistados. Selecionamos para análise, neste artigo, as falas dos moradores sobre o passado da comunidade e vinculadas à temática das lendas locais, principalmente as que tinham como foco a jaqueira, principal árvore da comunidade. Notamos que esse tema despertou grande interesse em crianças e jovens, sendo incorporado nas suas brincadeiras, desenhos e falas sobre Cafuringa. Para as crianças mais novas, que não estavam presentes no momento de realização das entrevistas, contamos parte das histórias que ouvimos dos adultos para elas no espaço da oficina.

Tendo isto em vista, em conjunto às entrevistas, analisamos também 28 relatórios de campo produzidos, nos anos de 2018 e 2019, pelos membros da equipe, principalmente aqueles que resultaram de oficinas vinculadas à temática de lendas locais e de valorização do território produzidos pelas crianças na busca de compreender a interação, apropriação e ressignificação das histórias pelas crianças.

Resultados

Durante as entrevistas, os adultos contaram narrativas que ouviram desde pequenos, de personagens da cultura popular brasileira, contos e lendas vinculados ao território e ao modo de vida do homem e da mulher do campo. Essas histórias versavam sobre figuras como o *saci*, o *lobisomem*, o *curupira*, entre outros elementos que compõem a literatura oral brasileira (Casculo, 2012), uma vez que se conservaram a partir da transmissão intergeracional de relatos e ensinamentos, não havendo registro por escrito. Faz-se necessário ressaltar que esses contos são característicos de comunidades tradicionais, e fazem parte da composição cultural, territorial e da resistência dessas populações (Haerter et al., 2017).

O passado de Cafuringa foi tema de longas conversas durante as entrevistas, com memórias de festas, histórias e pessoas marcantes que viviam no local. Havia na comunidade manifestações culturais, como *jongo*, bloco de carnaval, bailes de forró e festa junina. Os entrevistados se lembraram dos espaços de confraternização, dos momentos de lazer e de sociabilidade, que havia também nos arredores. As

festividades de Cafuringa eram zeladas pela matriarca Dona Moreninha, lembrada como uma liderança no território, tanto pelos adultos entrevistados, quanto pelos jovens. Márcio traz em seu relato a importância dela para a manutenção das tradições locais: "Na casa dela havia ali uma bolandeira de farinha, havia ali um salão de baile, na casa dela havia uma tenda de macumba. Uma mulher divertida que todo mundo tinha aquele maior conhecimento por ela no lugar" (Entrevista de Márcio, 48 anos, 2019).

Porém, com o óbito de Dona Moreninha e a chegada da igreja evangélica Assembleia de Deus, as tradições ligadas às religiões de matriz afro-brasileira e as festividades deixaram de ser realizadas. Apesar disso, as lembranças da matriarca persistem, mesmo após a sua morte. As jovens identificaram-na como uma das heroínas da comunidade e ao serem questionadas sobre a sua história, uma menina reagiu dizendo: "Eu que não conto a história dela! Ela era macumbeira. Sei lá o que ela ainda pode fazer!" (Relatório de campo, 2018). Notamos que, embora a matriarca tenha morrido já há muitos anos, existe um medo que paira sobre a sua memória, como se ela ainda fosse capaz de intervir nos assuntos comunitários, de castigar ou punir. O medo em relação às mulheres praticantes de religiões afro-brasileiras aparece também em outras comunidades. Souza (2015) aborda, na sua pesquisa no Quilombo de Brotas, a proibição de falar sobre presença da umbanda, e o respeito ao redor da tenda onde a matriarca vivia: "O contexto que envolve Tia Lula e sua prática mostra o jogo entre o silêncio e a recusa, a admiração e o respeito em relação à Tia Lula e à Tenda" (Souza, 2015, p. 168).

Apesar da lembrança viva de Dona Moreninha, em Cafuringa, as manifestações culturais e religiosas relacionadas às religiões afro-brasileiras passaram a ser demonizadas, não existindo mais herdeiros que poderiam dar continuidade às suas práticas. O filho de Dona Moreninha, hoje com mais de oitenta anos, se tornou presbítero da Igreja Quadrangular e mora próximo à comunidade. Ele não gosta de lembrar as práticas do passado, como as festividades, o jongo e o culto aos orixás, pois na sua concepção "fizeram mal a muitas pessoas". Nesse sentido, até a relação com a natureza e o território passou a ser outra, como relatou uma senhora: "Depois que a Assembleia de Deus veio para cá não tem mais essas coisas, a jaqueira nunca mais deitou" (Entrevista de Margarida, 57 anos, 2019). Margarida relata que as coisas mal-assombradas que tinham na comunidade, como o homem que virava casa de cupim, o lobisomem e o saci, foram embora com as orações e que hoje eles podem viver de forma tranquila.

A jaqueira, árvore grande e imponente, é central na comunidade; tanto geograficamente, servindo de referência para quem procura seus caminhos na localidade, quanto para as memórias, ao marcar uma diferença temporal, entre o passado e o presente. As narrativas sobre a jaqueira foram contadas por quase todos os entrevistados. Eles disseram que a árvore foi vista tombada na pista: "ficava como um lençol e não deixava as pessoas passarem" (Entrevista Margarida, 57 anos, 2019) ou cortada em vários pedaços, e depois foi vista inteira e em pé novamente. Essas histórias unem os moradores em torno de um imaginário comum vinculado àquele território, que os aproxima das tradições ancestrais ainda presentes. Segundo Seu Francisco, anteriormente, eram três pés de jaqueira que acabaram se juntando num só. Um dos pés já morreu, restando apenas dois. Isso justificaria porque somente os galhos de um lado da árvore dão frutos que são bons para comer, enquanto os frutos do outro lado não têm um gosto tão bom. Durante as entrevistas, ouvimos diversas narrativas que denotam o poder mágico que a envolve:

Tinha um primo meu que pegou um cachorrinho, ele vinha para cá, aí disse que viu o bichinho vindo acompanhando ele. Aí falou: "ah meu Deus! Cachorrinho bonitinho". Levou ele na mão, aí embarcou na bicicleta e veio para cá, perto da gente. Aí tá andando muito bem e tá vendo um bicho crescendo lá na mão dele. Ele disse que quando ele olhou para a mão dele não era cachorro não, era um bicho. (Entrevista de Clara, 52 anos, 2019)

O animal encontrado no pé de jaca também aparece na fala de Margarida como um cabrito: "Tem também a lenda de um cabrito que foi achado debaixo da jaqueira. Ele era pequenininho e depois ele foi crescendo, crescendo, ficou um bicho bem feio e desapareceu". Assim, notamos que a narrativa quando transmitida oralmente se modifica a partir de quem a conta; o evento se aproxima do narrador, ganha familiaridade e mudanças que o torna sempre atualizado.

Numa conversa, o jovem Iago, de 19 anos, conta sobre o curupira, dizendo que ele anda com os pés virados para trás e que seu esconderijo está atrás da bananeira e também em um buraco que há na jaqueira (Relatório de campo, 2019). O curupira é um dos entes fantásticos brasileiros mais populares que habitam as matas, e protegem as florestas de caçadores e invasores. Há nesse relato uma adaptação para o território local, onde novamente a jaqueira aparece como atrelada aos seres mágicos ou sobrenaturais. Talvez também por ser a casa do curupira, e ser protegida por ele, que a jaqueira não foi derrubada para dar lugar às plantações de cana-de-açúcar que a cercam.

As incertezas, os esquecimentos e as diferenças sobre um passado não documentado, não arquivado, faz emergir de Cafuringa uma memória viva no presente, disposta a concessões, conflitos e rememorações coletivas. A memória está sempre "aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações" (Nora, 1993, p. 9). É afetiva, se enraíza no concreto, no espaço, nas imagens, nos objetos, e nos elementos da natureza.

Nem sempre as narrativas sobre o pé de jaca surgem com o ar mágico de saudosismo característico do lembrar dos "bons tempos" (Bosi, 2003). Márcio afirma que as lendas eram decorrentes de um estilo de vida levado anteriormente no local. Na sua perspectiva, as pessoas mais velhas contavam essas histórias porque bebiam muito: "Envolvia muito o álcool e muitos morreram através do álcool" (Márcio, 48 anos, 2019). Ele apresenta nesta fala uma crítica às tradições, desaprovando as festividades e os costumes que existiam antes da chegada da igreja evangélica.

Essa forma de olhar para as narrativas dos moradores traz também uma dessacralização da jaqueira enquanto um ente dotado de magia, o que tensiona com as lembranças repassadas oralmente na comunidade. A rememoração do passado do grupo a qual pertence também é para o indivíduo um cuidadoso trabalho de selecionar aquilo que acorda com a identidade que faz de si e com o contexto no qual é ouvido. Segundo Pollak (1989), existe nessa rememoração silêncios e "não-ditos" que se sobrepõem aos conteúdos reprimidos por medo de julgamentos ou mal entendidos, a partir das lembranças do passado.

Podemos notar a problematização dessas narrativas também na fala de Tatiana, filha de Márcio, durante uma oficina: "a maioria das lendas não eram verdadeiras, eram apenas mal entendidos, a lenda da jaqueira, por exemplo, era só um homem que voltava bêbado para casa e começou a contar essa história" (Relatório de campo, 2019). Assim, há um conflito de perspectivas: de um lado há a crença no fantástico, numa ligação com a natureza da ordem do sagrado; e de outro há a explicação dada pela igreja evangélica, que racionaliza, deslegitima e retira o caráter de verdade das narrativas dos outros moradores.

Para as comunidades tradicionais, como Cafuringa, há um perigo da dessacralização da natureza e do território, visto que sua ligação a estes muitas vezes também está relacionada à sua preservação. Para Krenak (2019), não é apenas sobre a perda de recursos, mas também sobre a perda de uma identidade de si e de grupo. O autor ainda salienta a importância da crença da natureza enquanto sagrada para a sua manutenção, de forma a não reduzir a recursos naturais que podem ser utilizados nas atividades extrativistas e industriais.

A presença do pé de jaca no território e a magia que possui permitem a aproximação da geração mais nova com as vivências das gerações mais velhas, abrindo o diálogo para a manutenção das tradições e dos vínculos com a comunidade. Após um encontro com as crianças no qual recontamos as narrativas sobre Cafuringa ditas pelos mais velhos durante as entrevistas, Emanuel nos relatou a conversa com a sua avó sobre a árvore. Segundo ele, Mercedes confirmou e disse que era verdade, "a jaqueira ficava enfeitada" (Relatório de campo, 2019). Assim, o contato com a memória da comunidade através das oficinas também serviu para aproximar avós e netos, e fomentar os diálogos intergeracionais. A validação da narrativa pela avó reavivou a fé de Emanuel sobre a lenda. Tanto a narradora, a avó Mercedes, quanto

o ouvinte, Emanuel, desempenharam nesse momento compartilhado um papel ativo: o de conservar a memória da comunidade.

As narrativas sobre o território se perseveram e encontram em Cafuringa novos agentes: as crianças. A resignificação que elas dão às lendas faz com que estas se mantenham vivas não apenas como uma mera reprodução do que já foi falado, mas também como produto daquilo que as crianças conhecem de sua comunidade e das atualizações que fazem a partir de suas próprias experiências. Pudemos observar esse processo que se dá entre as crianças em uma ida à campo, na qual ao brincarmos próximo à jaqueira, uma das meninas a aponta dizendo "tia olha lá a árvore mal assombrada", e quando questionada do porquê do nome, ela responde: "Essa árvore aí as pessoas cortavam ela e aí ela ficava deitada e depois crescia e ficava grande de novo... e ainda traz cocô de vaca pra estrada" (Relatório de campo, 2019). Perguntamos quem tinha dito isso a ela, ao que respondeu que tinha sido sua prima.

Em outra visita que fizemos à comunidade, numa sexta-feira treze, Sara, de onze anos, disse que tínhamos que ir até o pé de jaca, pois nesses dias a árvore sumia à meia noite e só retornava de manhã. Relatou ainda que sentia medo porque a sua mãe tinha visto a jaqueira tombando na pista na madrugada. Teve um momento que ela disse: "Tia, está vendo como ela é assustadora e tem cheiro de carniça". Assim, se evidencia nessa interação a dinâmica ilimitada da memória que "é a da constituição do relato, com cada texto chamando e suscitando outros textos" (Gagnebin, 2011, p.13). Ao contar suas versões das narrativas locais, crianças e jovens elaboram seu espaço de fala, de criação de visões e valores dentro da comunidade, processo importante para a construção da identidade local. Abaixo, apresentamos um desenho da jaqueira feito por um menino, em que expressa as crianças correndo do boi e subindo na árvore, carregada de frutos, para se protegerem.

Figura 1

Desenho da jaqueira feito pelas crianças



A jaqueira entra no repertório das brincadeiras e as crianças acrescentam novos elementos às narrativas contadas pelos adultos. Concordamos com Noguera (2020, p. 4) quando este afirma que a infância é "a possibilidade de criação do impossível, um convívio íntimo com o mistério de existir de modo que todo cotidiano pode ser entrevistado como algo extraordinário e, ainda, a dádiva brincante fora do comum se torna um fenômeno ordinário".

Capazes de construir cultura, através do lúdico, as crianças de Cafuringa apreendem e ressignificam a realidade local. Ao incorporar a árvore no repertório de brincadeiras, as crianças criam a possibilidade de outra forma de significação do território, em um "mapeamento do espaço agora sentido, brincado" (Gobbi et al., 2018, p.26). A semente da jaqueira não se dá apenas de forma simbólica, nas narrativas, mas também na escolha de Marcela de nos ensinar como plantar um pé de jaca.

Ao pedirmos a ela que gravasse uma mensagem sobre Cafuringa para as crianças do quilombo da Serra das Viúvas, em Alagoas, com o qual estávamos produzindo diálogos, Marcela decide enviar para elas sementes da jaqueira, pois considera a árvore "um presente de deus". Ela realiza a coleta das sementes e instrui as crianças por vídeo a realizar seu plantio: "tem que ser oito sementes pra pegar, porque se forem seis a jaca não dá no quintal" (Relatório de campo, 2019).

Assim, a jaqueira pode ser desconsiderada por uns enquanto mágica, e até mesmo atrelada às tradições e aos costumes desaprovados atualmente, mas ela não foi derrubada. Sua presença, tão marcante na planície em que se encontra Cafuringa, cercada por plantações de cana-de-açúcar, atrai o olhar e impõe o questionamento: por que a árvore permanece ali? A partir dos relatos e das brincadeiras de adultos e crianças, é possível perceber que a jaqueira ainda representa algo sagrado, proibido ou temido. Aproximar-se dela ou subir em seus troncos proporciona uma emoção nas crianças que parecem remeter ao frio na barriga de alcançar algo desejado que, ao mesmo tempo, é perigoso e misterioso.

Através das brincadeiras de subir na árvore, de catar suas sementes ou de inventar histórias sobre ela, as crianças se apropriam do principal símbolo da comunidade, do fio condutor entre passado e presente; transgridem as proibições e as negações à "jaqueira mágica", se abrem para a transformação da perspectiva negativista frente a história de Cafuringa: recriam o sagrado pela brincadeira. A jaqueira não deita mais, nem foi derrubada e agora tem na infância a possibilidade do renascer em novas sementes.

Conclusão

A tentativa de compreender as linhas imaginárias e subjetivas que perpetuam as desigualdades sociais e raciais, oriundas do racismo estrutural (Almeida, 2019; Kilomba, 2019), implica numa reflexão sobre a própria produção de conhecimento sobre o passado. Nesse sentido, é importante que os próprios grupos excluídos possam ser agentes na recuperação dessa memória, de forma que possam falar sobre si mesmos, ocupando um lugar de fala que lhe foi silenciado pela opressão e pelo racismo ao longo dos séculos.

A investigação sobre o passado é de grande importância para o grupo, pois fortalece o sentimento de pertencimento comunitário, assim como a identificação socioafetiva com o coletivo (Pollak, 1992). Desse modo, a oralidade e os diálogos intergeracionais ganham ainda mais relevância para a manutenção da cultura, além de ser uma espécie de resistência frente ao esquecimento do tempo, à fragmentação social e ao racismo. A partir dessas questões, neste artigo, refletimos sobre uma experiência de intervenção psicossocial realizada na comunidade negra rural de Cafuringa. Analisamos como as lendas e narrativas contribuem para a construção da memória social, assim como o papel das crianças na sua manutenção, através das trocas e das brincadeiras entre pares.

A intervenção psicossocial em Cafuringa, ao provocar a reflexão sobre o seu passado, trazendo à tona as lembranças e narrativas, assim como as interações das crianças com essas histórias, pode contribuir para a valorização da cultura local, estreitando os laços entre os diferentes grupos geracionais e com o território. Se por um lado é pressuposto aos mais velhos o lugar de guardiões da memória, na prática nota-se que as lendas, os contos e as narrativas são apropriados, dinamizados e vividos também no cotidiano de crianças e jovens.

Consideramos essa uma das principais fortalezas de nossa intervenção psicossocial, a observância de que a preservação da memória social não se dá apenas pelos diálogos intergeracionais, mas também

intrageneracionais, nas brincadeiras realizadas entre as crianças, revelando a importância delas para que o passado permaneça vivo no presente. Apesar do silenciamento sobre as manifestações culturais de Dona Moreninha, dos não-ditos sobre a jaqueira e sua tentativa de dessacralização, nas falas e nas brincadeiras das crianças a árvore encontra solo fértil para renascer, enraizando consigo as crianças à sua comunidade.

Ao mesmo tempo que o enfoque voltado para diferentes gerações e seus diálogos se mostrou enquanto potência nesta pesquisa, também se apresenta enquanto limitação. Isso porque este vislumbre das relações plurais dos moradores com a comunidade dificultou um olhar mais atento às narrativas, brincadeiras e trocas intergeracionais e intrageracionais praticadas pelas crianças na apropriação da memória comunitária. Pensamos que este movimento se mostra enquanto campo para pesquisa e intervenção futura, considerando o potencial que carrega de encorajar crianças e jovens a resistir frente às opressões vividas ao promover a conexão com o território, principalmente quando tratamos de uma comunidade negra rural e as constantes tentativas de apagamento e silenciamento provocadas pela necropolítica (Mbembe, 2016) e o racismo estrutural.

Além disso, outros temas que apareceram nas entrevistas com os mais velhos e que não puderam ser explorados neste artigo -sobre a origem e o nome da comunidade, as formas de trabalho, de expressão da cultura popular e religiosa- indicam caminhos importantes para dar continuidade à investigação da história local, de forma a conhecer mais sobre a dinâmica socioespacial, as lógicas da opressão, e também a possibilidade de imaginar novos futuros possíveis amparados nas memórias de luta e de resistência comunitárias.

Referências

- Amoras, M. S. R. (2018). Temos um jeito de se viver aqui: a identificação quilombola pelas crianças abacataenses. *Temáticas*, 26(51), 53-86. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v26i51.11617>
- Alderson, P. (2005). As crianças como pesquisadoras: os efeitos dos direitos de participação sobre a metodologia de pesquisa. *Educação e Sociedade*, 26(91), 419-442.
- Costa, A. F. S., Edmundo, O. J. C. Moreira, M. I. C. (2020). Afeto e comum: Enfrentamento do racismo por crianças e jovens quilombolas no contexto escolar. *Psicologia Política*, 20(49), 627-640. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1519-549X2020000300013
- Bâ, H. A. (2010). A tradição viva. In J. K. Zerbo (Org.), *História geral da África* (pp. 167-210). África.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política*. Brasiliense.
- Bosi, E. (2003) *O tempo vivo da memória: Ensaio de psicologia social*. Atêlie Editorial.
- Cascudo, L. C. (2012). *Dicionário do folclore brasileiro*. Global.
- Castro, L. R. (2021). Os universalismos no estudo da infância: A criança em desenvolvimento e a criança global. In L. R. Castro (Org.), *Infâncias do sul global: Experiências, pesquisa e teoria desde a Argentina e o Brasil* (pp. 219-240). EDUFBA. <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/34630/1/Infancias%20do%20Sul%20Global-repositorio.pdf>
- Castro, L. R. (2013). *O futuro da infância e outros escritos*. 7Letras.
- Costa, R. R. S. & Fonseca, A. B. (2019). O processo educativo do jongo no Quilombo Machadinho: Oralidade, saber da experiência e identidade. *Educação e Sociedade*, 40. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302019182040>
- Couto, G.B.D. & Borges, A. M. (2018). Ser criança em movimento: Ontologias e alteridade na pesquisa com crianças. *Desidades*, 21, 83-92. https://desidades.ufjr.br/featured_topic/ser-crianca-em-movimento-ontologias-e-alteridade-na-pesquisa-com-criancas/
- Gagnebin, J. M. (2011). *História e narração em Walter Benjamin*. Perspectiva.
- Gobbi, M., Leite, M. C. S., & França, P. (2018). Comuna da Terra D. Tomás Balduino: Aproximações a partir de palavras e imagens criadas por crianças assentadas. *Desidades*, 21(6), 15-32. https://desidades.ufjr.br/featured_topic/comuna-da-terra-d-tomas-balduino-aproximacoes-a-partir-de-palavras-e-imagens-criadas-por-criancas-assentadas/
- Halbwachs, M. (1990). *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France.
- Haerter, L., Junior, H. F. B., & Bussoletti, D. M. (2017). A contação de histórias como elemento de resistência em comunidades quilombolas. *Boitatá Revista*, 23, 89-102.
- Hartog, F. (2002). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Point.
- Hartog, F. (2006). Tempo e patrimônio. *Varia História*, 22, 261-273.

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021). *Cidades e estados: Campos dos Goytacazes*.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Machado, M. N. M. (2004). *Práticas psicossociais: Pesquisando e intervindo*. Edições do Campo Social.
- Martín-Baró, I. (2017). *Desafio popular à psicologia social na América Latina*. Vozes.
- Mbembe, A. (2016). Necropolítica. *Arte & Ensaios*, 32, 122-151.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, 10, 7-28.
- Nascimento, M. L. (2018). Estudo da infância e desafios da pesquisa: Estranhamento e interdependência, complexidade e interdisciplinaridade. *Childhood & Philosophy*, 14(29), <https://doi.org/11-25.10.12957/childphilo.2018.30537>
- Nogueira, R. (2020). Denúncias e pronúncias: Estudos afroperspectivistas sobre infâncias e educação das relações étnico-raciais. *Childhood & Philosophy*, 17, 01-22. <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.48335>
- Oliveira, P. S. (2011). *Vidas compartilhadas: Cultura e relações intergeracionais na vida cotidiana*. Cortez.
- Pereira, R. R., Gomes, L. O., & Silva, C. F. (2018). A infância no fio da navalha: Construção teórica como agir ético. *Educação Temática Digital*, 20(3), 761-780. <http://dx.doi.org/10.20396/etd.v20i3.8649227>
- Pérez, B. C. (2020). Entre cercas, brincadeiras e feitiços: Os conflitos e as apropriações do território por crianças e jovens quilombolas. *Childhood & Philosophy*, 16. <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.48351>
- Pérez, B. C. & Souza, E. P. (2021). Crianças e jovens quilombolas: A participação na família, na igreja e na vida comunitária. In L. R. Castro (Org.), *Infâncias do Sul global: Experiências, pesquisa e teoria desde a Argentina e o Brasil* (pp. 219-240). EDUFBA. <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/34630/1/Infancias%20do%20Sul%20Global-repositorio.pdf>
- Pérez, B. C. & Souza, E. P. (2022). Como é bom brincar, cafunear: Transmissão intergeracional e apropriação do território pelas crianças quilombolas. *Desidades*, 32, 156-172. <https://doi.org/10.54948/desidades.v0i32.46737>
- Prefeitura Municipal de Campos dos Goytacazes (2020). *Diagnóstico socioterritorial da primeira Infância*. Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social, Vigilância Socioassistencial.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10) 200-212.
- Santos, P. O. S. & Paulo, M. A. L. (2018). Invertendo a ordem geracional: A relação das crianças da zona rural de Orobó (PE) com as novas TIC's. *Desidades*, 21, 70-82. https://desidades.ufrrj.br/featured_topic/invertendo-a-ordem-geracional-a-relacao-das-criancas-da-zona-rural-de-orobo-pe-com-as-novas-tics/
- Santos, B. D. S. (1997). A queda de Angelus Novus: para além da equação moderna entre raízes e opções. *Novos Estudos - CEBRAP*, 47, 103-124.
- Souza, M. L. A. (2015). *Ser quilombola: Identidade, território e educação na cultura infantil* (tese de pós-graduação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil.
- Valentim, R. P. F. & Trindade, Z. A. (2011). Modernidade e comunidades tradicionais: Memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Revista Psicologia Política*, 11(22), 295-308. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v11n22/v11n22a08.pdf>